

Санкт-петербургский государственный университет  
Институт Философии

# **ПРИНЦИП COGITO И ПРОБЛЕМА ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТИ**

Выпускная квалификационная работа  
соискателя на степень бакалавра  
**Захарцевой Екатерины**

Научный руководитель:  
кандидат философских наук, доцент  
**Ципина Л. В.**

Санкт-Петербург  
2016

## Оглавление

<b>Введение . . . . .</b>	<b>2</b>
<b>1 Принцип cogito в философии Декарта . . . . .</b>	<b>4</b>
<b>2 Критика cogito в современной французской мысли . . . . .</b>	<b>10</b>
2.1 Жан Бофре . . . . .	10
2.2 Поль Рикёр . . . . .	12
2.3 Жан-Люк Марион . . . . .	15
2.4 Обобщающий вывод . . . . .	18
<b>3 На подступах к проблеме интерсубъективности . . . . .</b>	<b>20</b>
3.1 Принцип cogito в русле трансцендентальной философии Канта . . .	21
3.2 Трансцендентальный субъект и априорные формы чувственности .	22
3.3 Обоснование свободы воли . . . . .	24
3.4 Интерсубъективность, полагание царства целей . . . . .	27
3.5 Обобщающий вывод . . . . .	30
<b>4 Интерсубъективность в философии Сёрена Кьеркегора . . . . .</b>	<b>31</b>
4.1 Возможность диалога между Декартом и Кьеркегором. . . . .	32
4.2 Я сам, как Другой . . . . .	35
4.3 Бог, как Другой . . . . .	39
<b>Заключение . . . . .</b>	<b>43</b>
<b>Список литературы . . . . .</b>	<b>45</b>

## Введение

Принцип *cogito*, сформулированный Декартом, является той размерностью, в которой возникает и приобретает значимость основания Я, как познающий субъект. Однако критики Декарта обнаруживают несостоятельность картезианского субъекта, в качестве основания для установления объективной действительности. Радикальное сомнение успешно справляется со своей разрушающей объективную действительность функцией, однако, для того чтобы выстроить ее заново, Декарту необходима божественная гарантия. Несмотря на то, что картезианский принцип «*cogito ergo sum*» получил новые варианты развития в философской мысли последующих веков, очевидной становится необходимость разрешения ряда трудностей, неразрывно связанных с принципом философии Декарта. Одной из таких трудностей становится проблема интерсубъективности, которая имплицитно затрагивается Декартом при развитии принципа *cogito*. В философии XX в. вопрос об интерсубъективности и проблема другого сознания по-прежнему занимают одно из центральных мест. Данная проблематика активно разрабатывается как в аналитической, так и в феноменологической традициях.

Актуальность этого вопроса остается высокой и сегодня. Многими критиками подмечается неоднородная структура *cogito*, его одновременное пребывание в сфере субъективного и объективного. Принцип «Я мыслю» уличают в том, что он является и личным Я Декарта и всеобщим Я, сходным по своей структуре с трансцендентальным субъектом Канта. Несмотря на то, что общеизвестным является развитие декартовского Я в русле трансцендентализма, мы рассмотрим отношение Я и Другого как способ решения проблемы замкнутости картезианского *cogito*. Поскольку фигура Другого с необходимостью возникает в этической размерности, мы обратимся к философии И. Канта и экзистенциальной лирике С. Кьеркегора как к истокам вопроса об интерсубъективности.

Целью данной работы является анализ принципа *cogito* Декарта в свете проблемы интерсубъективности. Для реализации поставленной цели предполагается решить следующие задачи:

1. Проанализировать принцип *cogito* Декарта и его ограниченность.
2. Представить критику принципа *cogito* в современной французской мысли (Ж. Бофре, П. Рикер, Ж.-Л. Марион).
3. Рассмотреть связь между этическим (практическим) и теоретическим Я в философии Канта как исток проблемы интерсубъективности.
4. Представить положения философии Кьеркегора как способ разрешения «кризиса *cogito*».

В первой главе нашей работы будет рассмотрена структура Я в философии Декарта. Следующим шагом станет анализ критики картезианской мысли в современной французской философии, которая предполагает как обнаружение «слабых мест» в декартовом тезисе «*cogito ergo sum*» и проблем, связанных с его постулированием, так и выявление оснований для расхождения мнений при анализе декартовой мысли. Далее, оставаясь на почве традиции, берущей свое начало от Декарта, мы рассмотрим развитие его идей в ракурсе трансцендентальной философии И.Канта. И, наконец, нами будет кратко представлена позиция С. Кьеркегора, в которой, несмотря на критику рациональности, обнаруживается некоторая преемственность по отношению к предшествующей традиции *cogito*.

## ГЛАВА 1

### Принцип *cogito* в философии Декарта

Принцип *cogito* — является для Декарта основополагающим; тем фундаментом, из которого выстраивается возможность картезианской философии и науки вообще. Однако в истории философии после Декарта данный принцип подвергается справедливой критике. «Ахиллесовой пятой» Я-принципа Декарта является его замкнутость.

Обратимся к мысли отца новоевропейской субъективности. Имеет смысл начать с определения того, что же Декарт подразумевал под мышлением. Критерием для включения чего-либо в «мышление» для Картезия, выступало осознание объекта мысли как мыслимого субъектом, то есть Я. «По сути, Декарт был убежден в том, что “я мыслю” “примысливается” ко всему тому, что я мыслю и выступает как условие мышления вообще» [32, с. 138]. Таким образом, если под мышлением будет пониматься то, что осознается, как мыслимое субъектом, оно получит достаточно широкий спектр возможных трактовок. «Что такое вещь мыслящая?» — спрашивает Декарт. И тут же определяет ее через процедуры сомнения, понимания, утверждения, отрицания, желания, не желания, а также обладание воображением и чувствами.

В «Размышлениях» Декарт приходит к пониманию необходимости выбора мышления, как несомненного основания — «Тут меня осеняет, что мышление существует: ведь одно лишь оно не может быть мной отторгнуто. Я есмь, я существую — это очевидно. Но сколь долго я существую? Столько, сколько я мыслю. Весьма возможно, если у меня прекратится всякая мысль, я сию же минуту полностью уйду в небытие. Итак, я допускаю лишь то, что по необходимости истинно. А именно, я лишь мыслящая вещь, иначе говоря, я — ум (*mens*), дух (*animus*), интеллект, разум (*ratio*). . . » [8, с. 23].

В ходе второго размышления Декарт устанавливает, что ум может быть воспринят мной с наибольшей легкостью. Ум, интеллект или дух, становится в философии Декарта началом, основанием человеческого познания. В качестве способа обретения этого основания, как известно, Декарт выбирает метод радикального сомнения. В «Размышлениях о первой философии» он определяет сомнение так: «...мы имеем право сомневаться относительно всех вещей, особенно материальных, до тех самых пор, пока у нас не будет иных научных оснований, нежели те, кои были у нас раньше. И хотя полезность такого рода размышления не сразу бросается в глаза, оно, тем не менее, весьма важно в том отношении, что освобождает нас от всех предрассудков и пролагает легчайший путь к отчуждению ума от чувств; наконец, оно подводит нас к отказу от сомнений в тех вещах, истинность которых оно устанавливает» [8, с. 12]. А так как несомненным остается только само сомнение, которое, как уже было сказано выше, является актом мышления, возникает положение — «*cogito ergo sum*» (Я мыслю — следовательно, существую).

Однако это первое основание нельзя назвать достаточным, ведь если мы будем основывать наше познание только на этой, пусть даже несомненной и истинной, «мыслящей вещи», возникает риск замыкания познания в себе (солипсизма); риск невозможности выхода за пределы данной нам очевидности. Ведь, как отмечает и сам Декарт, акты мысли с очевидностью гарантируют нам лишь наличие субъекта этих актов.

Таким образом, возникает необходимость в гарантии второго основания, в качестве которого Декарт избирает идею Бога, которая дана всем — «познание Бога гораздо легче познания многих сотворенных вещей; оно вообще настолько легко, что отсутствие его у людей может быть поставлено им в вину» [8, с. 4]. Бог, в системе Декарта есть гарантия уверенности в подлинном наличии внешних вещей, уверенности, которая наступает лишь с опровержением существования Бога-обманщика.

И, хотя, М. К. Мамардашвили указывает, что на теоретическом уровне в системе декартовской философии мы просто вынуждены пользоваться термином «Бог», являющимся средством философского рассуждения, для того, чтобы указать на сопряженность «...сознательной жизни с инооснованием, то есть указанием на ее природную безосновность, или неприродность...» [30, с. 598],

мы оставляем за собой право сомневаться в этом утверждении. Возможно, как это представлено в работе «О белой теологии Декарта» Мариона, Бог — это Бог веры, как практического отношения, в неизменном виде перешедший в мысль Декарта из схоластики, который только временно делегирует Его свои полномочия.

Сам Декарт, рассматривая разного рода идеи, имеющиеся в Я, находит ту, которая выдерживает испытание сомнением. «Мне некоторым образом», пишет мыслитель —, «более первично восприятие бесконечного, нежели конечного, или, иначе говоря, мое восприятие Бога более первично, нежели восприятие самого себя» [8, с. 38]. Бог выступает важнейшим основанием для философии Декарта, он предстает перед мыслящим Я, как причина, сохраняющая его в каждый новый момент времени, а сохраняя существование Я, Бог «...поддерживает Свое существование. <...> Воссоздавая нас в каждый момент и непрерывно, Он и Себя поддерживает. И существование Его именно таково, а не в качестве отдельного предмета. Но если это так, то, следовательно, я не могу не знать Бога, когда думаю о Нем. <...> Когда подумаю, то знаю не в смысле результата думания, а в момент, когда подумаю. Я знаю все, что нужно знать, и это знание достоверно в смысле полного предмета, растянутого в интервале настоящего. И в то же время — это извечно. В момент, когда я думаю, я не могу не знать, и это в вечности» [30, с. 568].

Мамардашвили усматривает особенность вывода картезианского когитального аппарата в том, что, в отличие от большинства метафизиков, которые устанавливают первопричину как привилегированный объект через запрет вопрошания о ней, Декарт такой метафизической первопричины не постулирует. Картезий не видел поводов для того, чтобы прерывать это движение, этот поиск причин, несмотря на то, что такой поиск неизбежно уводит в «дурную бесконечность». По мнению Мамардашвили, это подвело Декарта к решению выстраивать свою философию, начиная именно с себя самого. «Вместо того чтобы рассуждать о мире, я предпочел выбрать себя», говорит Декарт, «поскольку я не завишу ни от какой последовательности причин. Хотя если бы я выбрал себя в обычном психологическом, эмпирическом смысле этого слова, то выбрал бы существо с телом и душой, которое само занимает место в бесконечном причинном ряду» [30, с. 570].

Таким образом, существование меня, который не зависит от смены причин и есть суть картезианского Я. Это осознание себя, как несомненной очевидности. Декарт уходит от последовательности причин, именно поэтому он ищет не столько причину, которая когда-то произвела его, сколько причину, которая сейчас его сохраняет, пишет Мамардашвили. Акт *cogito*, таким образом, есть, как бы видение себя самого со стороны, осознание того, что поддерживает мое существование, что является его основой. Такое *cogito* и позволяет Декарту сделать иной срез «... пирамиды, имеющей в основании не некое первобытие, первопричину, первосущество, сущность или субстанцию» [30, с. 571]. Этот иной срез и есть *cogito* или трансцендентальная точка Я или, как иначе называет ее Мамардашвили, фиксированная точка трансцендентального Я.

М. К. Мамардашвили выделяет несколько «фиксированных точек интенсивности» (смерть, Бог), в одном ряду с которыми стоит и точка трансцендентального Я. Точки интенсивности для мыслителя, становятся тем, что переносит нас из природного в режим сознательной жизни. Будучи сторонником умозрения, Декарт постоянно направляет свою мысль на способ, каким Я может начать наблюдать само себя, но наблюдать особенным образом, не в качестве эмпирического Я, но в качестве Я всеобщего и субстанциального. Однако доделывать за Декарта шаг, которого он не осуществил, и приписать Я статус трансцендентального субъекта мы предоставим исследователям картезианской мысли. Специфика данной работы требует лишь очертить здесь учение Декарта о Я в обзорном формате.

«Весьма вероятно», — пишет Декарт во Втором размышлении, — «что познание моего Я, взятое в строгом смысле не зависит от вещей, о существовании которых мне ничего не известно, а значит и не зависит от игры моего воображения. И я действительно бы воображал себе нечто неверное, если бы воображал себя чем-то сущим, так как воображать означает созерцать форму или образ телесной вещи. Таким образом, ни одна из вещей, которые я могу представить при помощи воображения, не имеет отношения к имеющемуся у меня знанию о самом себе. Разум стоит отвлекать от таких вещей для того, чтобы он смог более ясно и отчетливо познать свою собственную природу» [8, с. 24]. Таким образом, самосознание появляется только в единстве двух оснований, открываемых в один момент.



В «Метафизических размышлениях» Рене Декарт рассматривает сознание как существующее вне зависимости от какого-либо физического носителя, и приводит пример, сна, в котором можно видеть и даже ощущать запахи. Но если это ощущение запаха является лишь сном и не вызвано реальной причиной — это служит доказательством того, что единственный предельный и неустранимый пункт в радикальном сомнении есть мое Я, которое лишь укрепляет свои позиции, обретя статус объекта сомнения при сохранении роли субъекта сомнения. «<...> после того как мысль установилась и мы начинаем анализировать, как она случается, то в число условий ее случая уже не может быть включено ни одно телесное обстоятельство или телесная причина, то есть никакие причинения нашей чувствительности (слуховые, зрительные и т.д.). Душа мыслит без тела» [30, с. 606].

Декарт отделяет мысль от тела и выстраивает философию, полагая, что феномен осознания не требует никакого специального обоснования и дан нам уже в качестве интуиции. Кроме того, *cogito* — не только способ различения души и тела в человеке, но еще и способ устранить из сознания допущение о его физическом носителе. «Мне представляется, что ни одно свойство, без которого какая-либо вещь может существовать, не содержится в сущности этой вещи; и хотя ум принадлежит к сущности человека, связь с телом не принадлежит к сущности ума» [8, с. 173].

Итак, вывод очевиден: что декартовское сознание возникает в результате открытия феномена самоосознания. Необходимо отметить, что Декарт совершает важнейший шаг в формировании всей традиции новоевропейской философии, делая субъект основанием познания. Благодаря принципу *cogito*, Я, впервые за всю историю мысли, получает статус точки отсчета для возможности философствования.

М. Хайдеггер видит новаторство Декарта в переосмыслении понятия свободы. Метафизика Декарта переосмысливает понятие свободы, делая ее свойством человеческой воли. Человек становится основанием собственной свободы. «Я», пишет Хайдеггер, «и есть та самость, на которой устанавливается представление вообще». Так Хайдеггер подводит к мысли о том, что Декарт делает человека таким сущим, которое в каждой конкретной ситуации обуславливает бытие, является мерой его измерения. «Соответственно вся

внечеловеческая сфера конечного сущего, “природа” оказывается понята как “протяженная вещь”, *res extensa*» [39, 198]. Хайдеггер отмечает, что попытка Декарта трактовать природу как протяженную вещь, стала первым шагом к возможности существования современного мира с его машинами, техникой и новым человечеством.

Однако каким бы революционным не представлялось нам *cogito*, оно, уже с самого момента своего возникновения, требовало модернизации и доработки, которую и совершает вся последующая мысль. Обратимся к критике картезианского принципа в следующей главе нашей работы.

## ГЛАВА 2

### Критика *cogito* в современной французской мысли

Как уже было отмечено, в первой главе нашей работы, введя принцип *cogito*, Декарт оставил некоторый простор для различного рода его интерпретаций и трактовок. Данная глава призвана рассмотреть некоторые варианты толкования *cogito* и «претензии», которые выдвигались в адрес Декарта в современной французской мысли, резюмировав которые, мы получим представление о наиболее распространенных направлениях критики картезианского принципа. Кроме того, попытаемся на основании современной критики определить причину неудовлетворительности декартового принципа *cogito*, как основания.

#### 2.1 Жан Бофре

Жан Бофре — французский хайдеггерианец XX в., касается интересующего нас вопроса в работе «Диалоги с Хайдеггером». «Я существую», — указывает Бофре, — «это первая истина существующей вещи для Декарта». Этот тезис не требует никаких дополнительных разъяснений. «Когда я вижу дерево, я вижу, что я его вижу, *dum in meipsum mentis aciem converto* (когда острие своего ума обращаю на самого себя), но не таким образом, что мы не могли бы ничего знать, *quin idemetiam multo certius in mentis nostrae cognitionem nos adducat* (и то же самое приводит нас даже к намного большей достоверности в познании нашего ума» [14, с. 63]. Важнейшим вопросом для Декарта, по мнению Бофре, становится удостоверение в существовании сущего.

Удостоверив себя через существование Бога, *ego cogito* оказывается предрасположенным к господству над сущим: субъективность становится суверенной. В ракурсе «Размышлений» мыслящий субъект первичен лишь, как «вещь мыслящая», однако, помимо всего уже сказанного нами, Бофре замечает,

что речь у Декарта идет не столько о становлении мыслящей вещи в его, сколько об «эгоизации» отношения мышления к вещи и о представлении последней, как объекта. Бофре проводит разграничения между вещью-субстанцией и вещью-объектом. Он утверждает, что эти два понятия совершенно различны. «Объект — это всегда вещь, но в оптике субъекта, к которому данный объект “подгоняется”, к той мере или к тому уровню, который субъект с самого начала несет в себе и с которым он рефлексивно соотносит то, что ему противостоит» [14, с. 65]. Согласно Бофре, именно это отношение Декарт всегда рассматривал как субстанциальное.

В контексте нашего исследования самым важным замечанием Бофре становится указание на неоднородность картезианского Я. Автор «Диалогов с Хайдеггером» утверждает, что декартовский принцип *cogito* содержит в себе сразу три различных Я. Первое из которых, есть Я — субстанция, её Декарт использует для доказательства бытия Бога. Второе — «... Я, которое является субъектом, а именно субъектом глагола *cogitare*, то есть *ego cogito*, в том виде, в каком оно всегда действует *se solum alloquendo* (обращаясь лишь к себе самому) хотя одновременно оно используется и для того, чтобы бросать взгляды вокруг, взгляды, благодаря которым оно существует, но в противоположном смысле: *undique circumspiciens* (как мыслящее все и вся)» [14, с. 66]. Третье Я имеет отношение к личности самого Декарта, это автобиографическое Я со всеми его внутренними переживаниями и чувствами — находка для биографов и психологов.

Для Декарта особенность *cogito* заключается в том, что уже на самой низшей ступени своего существования (способе ощущения) оно уже присутствует. И все, чего оно требует — пробуждение для решения своей задачи мыслить то, что изначально дается только чувствам. На этом основании можно сделать вывод о том, почему Декарт считал, что сознание включено в наш способ ощущения. Кроме всего прочего, Бофре усматривает в декартовом *ego cogito* схоластический атавизм, посредством которого он определяет свое Я, как субстанцию, как мыслящую вещь.

Итак, Бофре отмечает важные для нашей дальнейшей работы аспекты. Он указывает на неоднородность картезианского Я, на его зависимость от влияния схоластической традиции. Утверждая истинность тезиса «я мыслю,

следовательно, существую», Декарт придает Я статус первоосновы. Однако, необходимость Бога, как второго основания приводит Декарта к удвоению первоосновы. Замечает данную несостоятельность картезианского Я и такой мыслитель, как П. Рикёр, к критике принципа *cogito* которого мы сейчас обратимся.

## 2.2 Поль Рикёр

Основные аспекты критики Декарта П. Рикёром отражены в статье французского мыслителя «Кризис *cogito*». Рикер подозревает принцип *cogito* в том, что состояние кризиса ему имманентно и потому неустранимо. А за универсальностью процедуры сомнения он усматривает ее радикальность.

Субъективность, не подверженная полному крушению в стихии мнений, в какой-то момент приобретает метафизический и гиперболический смысл. Происходит разрыв с автобиографическим Я Декарта, которое встречается в самом начале его «Размышлений». По мере отказа от автобиографичности, Я приобретает и статус совершенной ценности. Но, вместе с тем, становится понятным, почему подобному Я нет нужды в чем-то еще вне его самого. Оно просто отрывается от действительности, теряет все основания. Рикёр проследил, как радикальное сомнение преобразуется в достоверность *cogito*. По его словам, это преобразование состоит из трех этапов, первый из которых, утверждение того, что исходная достоверность, которая проистекает из самого сомнения, — есть уверенность Я в собственном существовании.

Исходная очевидность постепенно перестает принадлежать чувственно воспринимаемой сфере. Из первой очевидности, как бы сама собой, вытекает вторая: «Я есмь нечто мыслящее». Декарт переводит нас от вопроса «кто?», полагает Рикёр, к вопросу «что я представляю?». Подобный переход, возможен благодаря тому, что глагол «быть» употребляется то в абсолютном, то в предикативном смысле. Вопрос же «чем я являюсь?» — приводит Декарта к ответу, что Я есть лишь мыслящая вещь, иными словами, ум, дух, интеллект, разум. И, наконец, заключительный шаг содержит утверждение, что я есть мыслящая вещь, т.е. «<. . .> нечто сомневающееся, понимающее, утверждающее,

отрицающее, желаемое, а также обладающее воображением и чувствами» [9, с. 24].

Таким образом, тождественность Я способствует очевидности *cogito*. Декарт находит опору для своего субъекта и называет ее, следуя традиции от которой так стремился уйти, душой. Однако он наделяет этот термин совершенно противоположным схоластике смыслом, подразумевая субъект, сущность которого сводится к мышлению. И этого акта мышления достаточно для преодоления сомнения, так как сомнение уже содержится в мышлении. Таким образом, формулировка «я мыслю», является исходной формулировкой, которой ничто не предшествует. Но, по мнению Рикёра, даже сам статус исходной истины, уже содержит в себе предпосылки того самого кризиса, который усматривает автор в картезианской истине.

Отвечая на вопрос о том, какой же ценой к этой непреложной первоистине можно присоединить следующую, Рикёр отмечает порядок, предложенный нам самим Декартом. Следуя этому порядку, мы и продвигаемся в Размышлениях, вслед за Декартом, от Я к Богу, затем к математическим сущностям, затем к чувственно воспринимаемым предметам. А на основании другого порядка, существующего одновременно с первым, «... Бог из простого звена превращается в главное действующее лицо...» [33, с. 129]. И *cogito* становится зависимым от божественной истины, которая, согласно истине вещей, является первой. Рикёр отмечает также и тот факт, что, внимательно следуя за мыслью Декарта, можно прийти к пониманию того, что восприятие Бога первичнее, чем восприятие самого себя. Здесь и обнаруживает себя недостаток *cogito*, который, по мнению Рикёра, имеет далеко идущие последствия.

Нам необходимо признать, что если Бог — причина моего бытия, то он с необходимостью должен будет являться причиной моего мышления. Человек, по Декарту, это несовершенное бытие. Несовершенное бытие, которое выявляет свои несовершенства только в свете идеи совершенства, а, согласно второму размышлению, я знаю о себе лишь то, что я существую и мыслю, но отнюдь не знаю об ограниченном и конечном характере собственной природы. Рикёр отмечает временное сближение идеи Бога и идеи Я, ведь механизм осознания для них оказывается одинаковым. Таким образом, порядок доводов, представленный у Декарта, очевидно, переходит в круг, что, по мнению самого мыслителя, решает

дилемму с Богом-обманщиком. Однако такой порядок не вызывает согласия со стороны критиков Декарта.

Рикёр находит слабое звено цепи аргументов, выстроенных Декартом в третьем размышлении. Мы одновременно находимся в двух измерениях, двух порядках, которые тесно переплетены: порядок субъективных доводов и порядок объективной истины вещей. Сам Декарт верил в то, что переход от одного к другому вполне возможен. Но именно этот момент его аргументации не в состоянии выдержать строгой критики, ведь говоря об объективном бытии, мы одновременно и находимся в *cogito*, и вне его.

Согласно Рикёру, нахождение в *cogito* заключается в том, что степени совершенства объективной реальности обладают такого же рода очевидностью, что и само *cogito*, ведь по Декарту реальность идей не может быть делимой от природы Я. Нахождение же вне *cogito* обусловлено тем, что иерархия степеней совершенства идей приходит к идее бесконечности, которая, согласно Размышлениям Декарта, является для Я врожденной, но вовсе не порожденной им. Рикёр называет это стержнем «объективного бытия» идеи. Выходит, что уже на середине пути, мы вслед за Рикёром обнаруживаем Бога, как стержень объективного бытия идей, который и становится камнем преткновения для картезианского принципа.

Очевидность *cogito*, по мнению Рикёра, должна с необходимостью распространяться на бытие идеи, в противном случае очевидность *cogito* становится напрасной. Изучив второе и третье размышления, Рикёр делает вывод о том, что *cogito*, отстраненное от Бога, не может выйти за пределы рассудка, вопреки общепринятому мнению о том, что *cogito* порывает с рассудком. Таким образом, идея Я, будучи изолированной от Бога является лишь искаженным отражением идеи Я. Здесь Рикёр ссылается на Декарта, который утверждает, что истинное *cogito* связано с Богом.

На этой почве, по мнению автора, могут возникнуть две новые тенденции. Первая тенденция гласит, что «... *cogito* сохраняет значение основоположения, что, однако, является бесплодной истиной, из которой можно делать какие-либо выводы, лишь порвав с порядком доводов разума» [33, с. 134]. Вторая же тенденция предполагает, что *cogito*, как ограниченное бытие проистекает из идеи

совершенства, тем самым лишаясь своего ореола непреложного и первичного основания.

Рикёр делает вывод о том, что единственно верным прочтением *cogito* является то, что оно не есть первая истина, из которой вытекают другие, однако, оно есть основание, которое формируется, опираясь лишь на само себя. Таким образом, необходимо воспринимать *cogito* без психологизмов и автобиографических элементов. Декартово «я мыслю» должно стать чем-то подобным кантовскому «я мыслю», которое обладало бы возможностью сопровождать любые мои представления. Таким образом, Декарт ставит всю Новоевропейскую философию перед вопросом выбора самоуничтожения или самовозвеличивания Я. Итак, *cogito*, само по себе, оказывается неспособным выйти за пределы рассудка. Рикер говорит о замкнутости картезианского принципа и его недостаточности, как основания.

Проблему «кризиса *cogito*» рассматривает и такой французский философ и теолог, как Жан-Люк Марион, однако, его точка зрения принципиально отлична от позиции Рикёра, и скорее нацелена на примирение Бога и Я, за счет возвращения Богу функций, которые были так отважно делегированы Я Декартом.

### 2.3 Жан-Люк Марион

Необходимость второго начала, которым для Декарта является Бог, является ясной очевидностью для ряда христианских мыслителей, которые не усматривают в декартовой мысли противоречия. Одним из представителей такого понимания Декарта является Ж.-Л. Марион.

Марион говорит о значимости вопрошания для философского дискурса вообще. Автором такого значимого для философской мысли вопрошания, по мнению Мариона, и является Декарт. Так как вопрошание Декарта обращено к старым вопросам, переосмыслением которых он занимается, мысль Картезия остается актуальной и сегодня. Заслуга Декарта, по мнению современного французского богослова, заключается не столько в открытии, сколько в правильном упорядочивании *cogito*, доказательства существования Бога и сомнения.



Именно Декарту удалось расположить эти составляющие так, чтобы они смогли преодолеть границы своего дискурса и войти в последующую традицию метафизического мышления. Наличие в мысли Декарта синтеза нового взгляда и привычных философских проблем отмечает не только Марион, но и Хёсле в работе «Гении философии нового времени»: «Совсем не простой случайностью было то, что метафизика нового времени начинается не со Спинозы (как можно было бы ожидать по аналогии с Парменидом), а с мыслителя, предвосхитившего иные моменты позднейшей трансцендентальной философии (хотя во многом Декарт и остался в плену дотрансцендентальной традиции)» [40, с. 11].

Марион обращает внимание на «теорию творения вечных истин». Именно «теория творения вечных истин» подверглась наиболее ожесточенной критике и не была принята большинством картезианцев. Разрыв, который усматривает Марион в философской мысли Декарта, заключается в некоем сущностном вопрошании, вопрошании, которое не смогли принять последователи самого Декарта. Марион предлагает поместить учение о «творении вечных истин» в центр всей картезианской мысли. «Декарт как теоретик аналогии: вот наш первый диахронический парадокс, призванный снять подозрение в синхронической непоследовательности» [31].

Декарт отрицает и возможность аналогии между материальным и умопостигаемым, а так как аналогия была основным методом схоластики, Декарт ставит себя перед необходимостью поиска нового пути. Марион пишет о том, что преемственность, как эхо вопроса об аналогии, опирается на три гипотезы, которые требуют подтверждения.

1. О сознательном и бессознательном разрушении любых учений об аналогии в картезианских текстах;
2. О возможности для теологического вопроса перейти в область философии под другим или даже под тем же самым именем.
3. О знании средневековых традиций, которым владел Декарт, — знании гораздо более точном, нежели предполагалось [31].

Применяя герменевтический метод, Марион старается соотнести теорию творения вечных истин с вопросом об аналогии, который был столь популярен в схоластике.

Автор работы «О белой теологии Декарта» показывает нам, что в перспективе вопроса об аналогии доктрина достоверности вечных истин означает выбор определенной теологической позиции в философии. Согласно Мариону, декартовская мысль порождает в метафизике некоторое событие, которое имеет тройственную структуру: преемственность, закрытие и открытие. Под преемственностью Марион подразумевает связь между Декартом и схоластикой. Вслед за Марионом, мы приходим к пониманию того, что вся метафизическая традиция, постулирующая отход от теологии, на деле, остается определяемой ею подспудно. Говоря о закрытии, Марион замечает, что вопрос об аналогии продолжает существовать сразу же на нескольких путях продвижения к унивокальности, одним из которых является онтология Декарта. Проблема в том, что вопрос об аналогии лишь скрывается за переменной лексики и переменной местоположения в теории, оставаясь при этом актуальным.

«Декарт закрывает вопрос об аналогии, выводя его на вопрос об основании, т. е. открывая вопрос об основании» [31]. Поясняя данный переход, Марион говорит о том, что он обусловлен необходимостью гарантий для науки со стороны абсолюта, где под гарантиями подразумевается необходимое восстановление отношения обусловленности (только аналогия может позволить человеческому знанию сохранять определенную преемственность с божественным знанием). Но предоставление гарантий может иметь и обратную сторону, так например, ввод инстанции, высшей, по отношению к самому знанию, может также означать и обесценивание этого знания. Именно стремлением избежать обесценивания знания, Марион объясняет поиск основания, который ведет Декарт в «Размышлениях о первой философии».

Однако необходимо учитывать, что хоть основание и предстает перед нами, как гарант истинности человеческого знания, оно остается при этом решительно чуждым самому этому знанию. Основание, как и аналогия, сопрягает знание с неведомым, но делает оно это решительно новым способом. И наиболее решительным образом этот переход от аналогии к вопрошанию об основании,

осуществляет сам Декарт, последовательно проводя критику аналогии, а затем внимательно вслушиваясь в вопрос об основании. Под открытием Марион понимает обнаружение основания в познающем субъекте. «Знание основывается на субъекте, который хотя и притязает на самодостаточность, однако не заслуживает ни имени, ни статуса его» [31].

Третьим же шагом становится доктрина творения вечных истин, как открытие нового основания знания. Декарт обнаруживает, что открытое им основание существенным образом зависит от Бога. Но стоит ли говорить здесь о том, что в ходе размышлений о первой философии его замещается Богом? Декартовскому его недостаёт титула *fundamentum* — в тот самый миг, когда оно самым неоспоримым образом исполняет его функцию. Его следует считать не столько основанием, сколько заместителем основания. Роль основания переходит от его к Богу и наоборот. Бог, завершающий его, не может воспрещать заменять его в качестве основания. «<...>отсюда двойственность равно возможных и альтернативно реальных оснований — его и Бога. Их двузначность обнажает нечто гораздо большее, чем конфликт, и, несмотря на досадную привычку многих критиков, не может быть сведена к нему» [31].

Достаточно подробный разбор идей Ж.-Л. Мариона показал нам еще одну разновидность взгляда на *cogito*. Важным аспектом работы Мариона является его отношение к декартовскому Богу, как второму основанию, делегирующему свои функции его и дополняющему его. Подобное прочтение Декарта позволяет ответить на вопрос конфликта оснований, о котором пишут Бофре и Рикёр. Однако «устраняя» конфликт, Марион в очередной раз доказывает нам тот факт, что Я не может быть воспринято нами, как полноправное и самодостаточное основание, очевидности которого хватило бы для того, чтобы наделить очевидностью и саму объективную реальность.

## 2.4 Обобщающий вывод

Критика французскими мыслителями декартовского *cogito*, наметила некоторое расхождение в возможных толкованиях данной концепции. Однако открытие проблем, о которых шла речь выше, нельзя полностью приписать

мысли XX века. Как уже отмечал Бофре, картезианский тезис вызвал бурную реакцию уже со стороны современников Декарта.

Рассматривая критику *cogito*, мы обнаружили ряд «слабых мест» в философской мысли Декарта: недостаточность *cogito*, как фундаментального основания, его неоднородность, чрезмерная амбициозность замысла, которая предполагает одновременное существование в области субъективных доводов и в области объективного, все перечисленное здесь не исчерпывает многочисленной критики картезианского принципа «*cogito ergo sum*». Однако резюмируя вышеизложенное, можно с большой долей уверенности говорить о том, что основной проблемой картезианского принципа является его замкнутость, невозможность выхода за пределы рассудка.

Можно заметить также и то, что тема интерсубъективности не поднимается Картезием непосредственно, мы можем лишь имплицитно улавливать необходимость постановки данного вопроса, которая вытекает из утверждения Декарта о Я. Однако, в последующей главе мы наметим возможность развития картезианского принципа в связи в рамках двух философских стратегий, представленных Кантом и Кьеркегором. Неоднородность *cogito*, его способность находиться в сфере субъективного и объективного одновременно, его всеобщность и в то же время предельная конкретность (автобиографичность) — всё это становится причиной возникновения принципиально противоположных взглядов на проблему замкнутости Я и его взаимоотношений с другими Я, развивавшихся на почве картезианской мысли.

### ГЛАВА 3

#### На подступах к проблеме интерсубъективности

В этой главе нашей работы мы рассмотрим способ артикуляции проблематики интерсубъективности у Канта. Для большинства философов, работающих с принципом «Я мыслю», кантовский трансцендентальный субъект является закономерным продолжением Я Декарта. В этом можно было убедиться по тексту предыдущей главы, посвященной критике Декарта в современной французской мысли. Однако, как замечает П. Рикёр в статье «Кризис cogito», Декарт поставил всю новоевропейскую философскую мысль перед выбором между самоуничтожением или самовозвеличиванием Я. Под самоуничтожением Я французский мыслитель подразумевал стирание субъективной индивидуальности и растворение её в трансцендентальном субъекте. А под самовозвеличиванием Я подразумевался гимн индивидуальной субъективности в её единичности. Таким образом, трансцендентальный субъект есть лишь один из вероятных вариантов развития картезианского тезиса.

Обратимся к мысли Канта и рассмотрим, каким образом в поле его учения актуализируется проблема cogito и как в рамках философии Канта возникает проблема интерсубъективности. Трансцендентальная философия, задаваясь вопросом о том, как возможно обладающее статусом всеобщности и необходимости познание, т.е. наука, затронула и вопрос о значении другого сознания для самосознания. Итак, сферой полагания интерсубъективных отношений является для Канта моральный опыт, опыт полагания Я в сфере практического разума. Однако нам предстоит еще прийти к этому выводу в ходе наших рассуждений.

### 3.1 Принцип *cogito* в русле трансцендентальной философии Канта

В работе «Картезианские размышления» М.К. Мамардашвили указывает нам на то обстоятельство, что «Я мыслю» Декарта можно трактовать в духе трансцендентального субъекта Канта. Такая позиция относительно декартовского тезиса является в истории философской мысли достаточно распространенной. Э. Гуссерль в «Картезианских медитациях» утверждает, что Декарту удалось добраться до порога трансцендентального *ego*. А Я. А. Слинин полагает, что Декарт не просто подошел к этой границе, но и сумел сделать шаг за нее [36, с. 5-49].

«Декарта интересует, прежде всего, трансцендентальная структура реальных эмпирических актов сознания. Декарт понимал, что мыслит тот или иной конкретный человек, но так, что самым мышлением и внутри него конструируется (и многократно воспроизводится в реальной науке) некий субъект, который в своем предельном значении (идеале) есть вневременной, внепространственный, абсолютно самопрозрачный (рефлексивный) и самотождественный трансцендентальный субъект, как необходимый носитель непрерывности осознаваемых событий, перед которыми все явления оказываются собранными в единое пространство предметностей» [28, с. 5-49].

Мамардашвили утверждает, что то, что мы называем единством сознания, единством Я в качестве наглядной модели, задается законом, а не самим субъектом. «Ибо не субъект составляет, изобретает или komponует то единство, которое в трансцендентальной философии Декарта и Канта называется единством сознания. Это единство, которое мы называет структурой сознания, дается законом, а не изобретается субъектом, когда он объединяет свой внутренний психологический мир во что-то целое» [30, с. 633].

В таком случае, принцип «Я мыслю» становится необходимым условием полагания объективности вообще. Следуя в русле мысли, заданном Мамардашвили, можно рассматривать учение Канта, как продолжение дела, начатого Картезием. Стоит подчеркнуть, что если в главе, посвященной критике декартового принципа *cogito* французскими мыслителями, наше внимание было обращено на неопределенный статус *cogito* (на это указывал Бофре, говоря о

трех составных частях *cogito*). То в философии Канта принцип «Я мыслю» приобретает четкие очертания трансцендентального субъекта, самосознания, лежащего в основе возможности познания.

### 3.2 Трансцендентальный субъект и априорные формы чувственности

«Достаточно сказать, что различение вещей самих по себе и явлений Кант осуществляет для решения вопроса о возможности теоретического познания, тогда как понятие или идея свободы преимущественно относится к компетенции практической философии и разработке этической проблематики» [15, с. 118].

Нам необходимо обратиться непосредственно к структуре способностей кантовского трансцендентального субъекта для того, чтобы определить место, как собственного, так и другого Я в мире, согласно учению великого немецкого философа. Аналитика способностей трансцендентального субъекта появляется в «Критике чистого разума» и становится основополагающей для всей его последующей мысли. Трансцендентальный субъект приобретает в философии Канта статус не индивидуального, но универсального субъекта, которому делегировано осознание синтеза представлений в априорных синтетических суждениях. Я Канта является объективным единством самосознания.

Можно также утверждать, что трансцендентальный субъект предшествует объективному миру, но лишь в гносеологическом отношении. Рассудок применяет чистое Я, как принцип, обеспечивающий «синтез а priori», где «исходным пунктом служит определенная конструктивная связь, в которой и посредством которой для нас одновременно возникает полнота особенных элементов, обусловленных общей формой связи» [20, с. 146].

Современный немецкий исследователь К. Дюзинг в статье «Кантовское определение чистого “Я мыслю” — программа теории субъективности?» указывает, что Кант активно критиковал субстанциальное прочтение *cogito*. Для немецкого философа интересующий нас принцип не мог быть воспринят в качестве субстанциального начала. Дюзинг утверждает, что кантовское «Я мыслю» следует понимать, как простой субъект, но не как составной агрегат мыслей [13, с. 51]. Подобно тому, как трансцендентальный субъект является для Канта априорным формальным условием единства сознания,

время и пространство представляют собой формальные условия чувственных восприятий. «Пространство и время как априорные формы чувственности содержат охватываемое чистым созерцанием многообразие; они составляют условия восприимчивости нашей души. Рассудок же представляет спонтанность нашего мышления, т. е. способность активную, с помощью которой данное чувственностью многообразие связывается некоторое единство, результате чего мы получаем знание предмета опыта. Это связывание в единство Кант называет синтезом. Если многообразие дано априорно (напомню, что априорно нам дано многообразие в виде пространства времени), то такой синтез, в отличие от эмпирического, Кант называет чистым» [3, с. 181].

Итак, время и пространство — суть априорные формы чувственности. В трансцендентальной эстетике «Критики чистого разума» пространство артикулируется Кантом, как не эмпирическое понятие, выводимое из внешнего опыта. Оно есть созерцание, благодаря которому внешний опыт становится возможен. Итак, пространство — есть «...форма всех явлений внешних чувств, то есть субъективное условие чувственности, при котором единственно возможны для нас внешние созерцания» [19, с. 69].

Согласно мысли Канта, время также не есть нечто существующее само по себе и присущее вещам, как объективное их определение. Время, для Канта, есть субъективное условие, при котором «...единственно имеют место в нас созерцания» [19, с. 73]. В опыте, пишет Кант, нам никогда не может быть дан предмет не подчиненный условию времени. Ни время, ни пространство не могут быть причислены к предметам самим по себе, ни как субстанция, ни как свойство. Время и пространство — суть действительные формы внутреннего созерцания, присущие не самим предметам, но лишь субъекту, созерцающему их.

Важнейшим свойством чувственного познания вообще можно назвать тот факт, что любое наше созерцание есть только представление о явлении, а вещи, которые мы созерцаем, сами по себе не таковы, какими они нам являются. Стоит лишь устранить трансцендентальный субъект или же субъективные характеристики наших чувств, как все свойства объектов и их отношения в пространстве и времени исчезнут. Таким образом, объекты могут существовать, как явления, только в нас, но не сами по себе.



Каковыми же являются предметы сами по себе обособленно от этой восприимчивости нашей чувственности, нам совершенно неизвестно [19, с. 80]. Мы можем проникнуть в самую глубь явления, но это не приблизит нас к познанию вещей самих по себе. В качестве одной из трудностей, связанных с трансцендентальной эстетикой, Кант указывает на сложность в том, как субъект может внутренне созерцать самого себя. «Сознание самого себя (апперцепция) есть простое представление о Я, и если бы через одно это представление самодеятельно было дано все многообразное в субъекте, то внутреннее созерцание было бы интеллектуальным. < ... > Если способность осознания себя должна находить то, что содержится в душе, то она может воздействовать на душу и только этим путем может породить созерцание самого себя, форма которого, заранее заложена в душе, определяет в представлении о времени способ, каким многообразное находится в душе. Итак, в этом случае, душа созерцает себя не так, как она представляла бы себя непосредственно самодеятельно, а сообразно тому, как она подвергается воздействию изнутри, следовательно, не так, как она есть, а так, как она является себе» [19, с. 86].

Несмотря на то, что априорные формы чувственности, которые были описаны Кантом в трансцендентальной эстетике, обладают общезначимостью, их не следует только поэтому считать интеллектуальным созерцанием. Этот уровень восприятия все еще остается чувственностью, принадлежащей существу, «...зависимому и в своем существовании, и в своих созерцаниях (которые определяют его существование в отношении к данным объектам)» [19, с. 89].

На основании разделения на явления и вещи сами по себе можно перейти к рассмотрению сюжета необходимого для экспликации проблематики интерсубъективности в философии Канта, а именно, к рассмотрению доказательства существования свободы, которое классик немецкой мысли разворачивает в «Критике практического разума».

### 3.3 Обоснование свободы воли

Итак, раз все, с чем имеет дело наша чувственность — суть явления, то это не может быть исключением и для человеческих поступков, ведь если бы они определяли человека, как вещь саму по себе, то говорить о свободе не было бы

смысла. Как пишет сам Кант, человек был бы марионеткой или автоматом, и хоть самосознание и делало бы его автоматом мыслящим, но сознание спонтанности в нем было бы лишь обманом. В пространстве и времени не могут быть представлены определения вещей самих по себе, но только их явлений. Это позволяет Канту поставить вопрос о свободе.

Поскольку свобода не может существовать в размерности пространства и времени, в которой существуют явления, она должна принадлежать сверхчувственному измерению. Канту здесь необходима фигура Бога, Творца, акт творения которого касается не чувственно воспринимаемого существования, но лишь умопостигаемого. Потому что, если бы определения вещей самих по себе находилось бы в пространстве и времени — то Бог был бы сравним с творцом механизма, который являлся бы причиной всех причин и следствий, всех действий механизма.

Чтобы обосновать наличие свободы нам необходимо найти положение, в котором разум не ссылается на нечто иное, но уже содержит в себе определяющее основание, в котором он, как чистый разум сам есть разум практический. Таким положением для Канта является нравственный закон. Нравственность лежит вне времени, и никакой прогресс цивилизации, прогресс науки и техники не имеет отношения к узнаванию «... узнаванию себя в качестве человеческого существа» [29, с. 56]. Основной закон практического разума звучит так: «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства» [16, с. 347].

Данный закон, есть а priori представленное правило, которым воля непосредственно определяется объективно. Чистый разум сам по себе есть разум практический, он дает людям всеобщий закон, который мы называем нравственным законом. Наш разум познает себя через этот закон, как познает и нашу собственную личность, которой этот закон осознается, как закон, принадлежащий к умопостигаемому миру. Именно практический разум выводит нас за пределы чувственного воспринимаемого и дает представления о сверхчувственном порядке.

Согласно закону практического разума высшее благо является необходимой высшей целью морально определяемой воли и истинным объектом практического разума. Кант, поясняя понятие высшего блага, определяет

его, как удовольствие от свободы, которая заключается в том, чтобы быть добродетельным. Такое удовольствие нельзя назвать счастьем, так как в понимании немецкого мыслителя, к счастью обязательно примешивается чувство, нельзя назвать это удовольствие и блаженством, так как оно предполагает полную победу над склонностями и потребностями. «Счастье — это такое состояние разумного существа в мире, когда все в его существовании происходит согласно его воле и желанию; следовательно, оно основывается на соответствии природы со всей его целью и с главным определяющим основанием его воли» [16, с. 457].

Кант приходит к выводу о том, что счастье не может быть связано непосредственным образом с нравственностью в моральном законе, т. к., практический разум выводит нас за пределы чувственно воспринимаемого мира в область сверхчувственного. Удовольствие же определяется Кантом, как аналог самодостаточности, приписываемой нами высшей сущности. Итак, высшим благом в системе Канта является нравственность. Удовольствие тоже суть необходимая составляющая высшего блага, однако, это именно то удовольствие, которое связанное с соблюдением нравственного закона и осознанием своей свободы от склонностей и потребностей.

Когда речь идет о стремлении разумного существа к высшему благу, нельзя говорить о его достижении в пределах конечной жизни человеческого существа, но есть смысл говорить о том, что это стремление к высшему благу для конечного разумного существа происходит в постоянном напряжении к исполнению истинного веления разума. Для человека доступен бесконечный прогресс к высшим ступеням морального совершенства. «Бесконечный, для которого условие времени ничто, видит в этом нескончаемом для нас ряду полноту соответствия с моральным законом, и святость, которой неотступно требует его заповедь, чтобы быть соразмерным его справедливости в той доле высшего блага, которую он каждому предназначает, может иметь место полностью в интеллектуальном созерцании существования разумных существ» [16, с. 456].

Таким образом, этот бесконечный прогресс — есть объект нашей воли. Лейтмотивом через практическую философию Канта проходит мысль о том, что этот нравственный закон дается нам в чувстве долга, которое каждое разумное

существо может в себе обнаружить в противовес склонностям. Наиболее подробно Кант пишет об этом чувстве в «Основах метафизики нравственности».

Источником долга Кант признает саму личность, которая является носителем свободы и независимости от механизма всей природы. Личность, «рассматриваемая вместе с тем как способность существа, которое подчинено особым, а именно данным собственным разумом, чистым практическим законам; следовательно, лицо как принадлежащее чувственно воспринимаемому миру подчинено собственной личности, поскольку оно принадлежит и к умопостигаемому миру. . . » [16, с. 413].

Кант позиционирует человека и каждое разумное существо, как цель саму по себе. Субъект морального закона является святым в силу автономии его свободы. А потому можно, вслед за Кантом, утверждать, что воля каждого лица ограничена условием согласия ее с автономией разумного существа, она не подчиняется никакой цели, которая противоречила бы закону, возникшему из воли. Обращаться с волей любого другого лица следует не только как с средством, но как с целью. «Это условие мы справедливо приписываем даже божественной воле по отношению к разумным существам в мире как его творениям, так как оно основывается на личности их, единственно из-за которой они и суть цели сами по себе» [16, с. 414].

Мы можем прийти к познанию вещей в себе, то есть сверхчувственного мира, Бога и бессмертия только через реальность понятия свободы. В практическом отношении это может быть достигнуто посредством категорического императива. Он есть такая цель, которую мы априорно узнаем.

### **3.4 Интерсубъективность, полагание царства целей**

П. Рикер находит кантовское определение Другого двояким. С одной стороны, Другой — есть тот вопреки которому я не должен поступать так или иначе, с другой — «. . . понятие царства целей задает позитивный характер обоснования того что в-себе» [34]. Другой ограничивает меня, но и позволяет постичь мою моральную сущность, которая для другого будет доступна как ограничивающая его цель в себе. «Интеллигибельный мир, в который я не могу непосредственно “поместить” себя, уступает только через отношение. С

помощью автономии собственной воли и отношения к автономии Другого мы переносимся в интеллигибельный мир. Однако, вступая в этот мир, я теряю способность видеть и чувствовать себя в нем» [34].

Понятие разумного существа, которое смотрит на себя, как на устанавливающего посредством собственных максим всеобщие законы, приводит нас, вслед за Кантом, к введению понятия «царства целей». «Под царством же я понимаю систематическую связь между различными разумными существами через общие им законы. А так как законы определяют цели согласно своей общезначимости, то, если отвлечься от индивидуальных различий между разумными существами, равно как и от всего содержания их частных целей, можно мыслить целое всех целей (и разумных существ как целей самих по себе, и собственных целей, которые каждое из них может ставить самому себе) в систематической связи, т. е. царство целей, которое возможно согласно вышеуказанным принципам» [17].

Итак, другое и мое сознание, полагаются Кантом всегда уже принадлежащими царству целей, практическому и этическому единству личностей. Поэтому вопрос об интерсубъективности в размерности трансцендентальной философии Канта напрямую связан с проблемой определения моего собственного Я, выявления его моральной сущности. Моральность — есть то единственное условие, при котором разумное существо может считаться целью самой по себе. Однако такая моральность не доступна для созерцания со стороны. Таким образом, царство целей состоит из разумных существ, целей самих по себе, беспрестанно раскрывающих себя, в качестве моральных Я.

С точки зрения Канта, выбирая что-либо свободным образом, Я одновременно утверждает и сообщество разумных существ. Основой для такого сообщества становится признание достоинства разумного выбора. Категорический императив предписывает Я поступать таким образом, чтобы максима его поведения могла быть всеобщим законом, а это значит, что, законодательствуя для себя, Я законодательствует для всякого Другого. Итак, другое Я — следствие моей разумности. Именно поэтому категорический императив, который предписывает нам воспринимать другое разумное существо,

как цель в себе, раскрывает не только характеристику морального Я, но и является «принципом человечества».

Итак, проблематика интерсубъективности раскрывается Кантом через понятие царства целей. «Царство целей осмысливается как единство личностей и интерпретируется как систематические взаимосвязи разумных существ посредством системы “общих законов”. Основой системы общих законов выступает “принцип человечества”» [27]. Э. Левинас говорит о том, что в кантовской системе разум неизбежно поглощает субъект. Такое прочтение проблематики Другого устраняет Другого, как отличного от меня, устраняя тем самым интерсубъективность.

Можно предположить, что коль скоро полагание себя, как морального Я с необходимостью подразумевает полагание другого Я, то Другой аналогичен моему Я. В ситуации тождественности Я и Другого, как целей для себя, можно заявлять, что с точки зрения трансцендентализма, Другой является для меня своего рода очевидностью.

Поэтому актуальным здесь становится вопрос о признании мной существования Других. Ведь все формулировки нравственного закона с необходимостью ориентируются на других разумных существ, на признание их существования, как цели самой по себе. Я, которое является для Канта основанием поступка, можно тематизировать здесь, как всеобщее Я. В этом случае реального существования других Я для самоопределения воли не требуется, необходимо лишь их мысленное полагание. На этом основании все прочите Я, являющиеся целями самими по себе и носителями свободы неразличимы. Другое Я трансцендирует границы возможного опыта и, как следствие, находится за его пределами и вне компетенции его познания. Множество же сознаний Кант вводит чисто постулативно в акте веры.

Мамардашвили подчеркивает, что для Канта сознание существует лишь в одном экземпляре, внутри которого мы и находимся. Из всего этого можно сделать вывод о том, что проблема интерсубъективных отношений лежит вне морального поля и полагается Кантом, как нечто недоступное нашему познанию, как псевдопроблема. «Что такое феномен интерсубъективности? Как нам проникнуть в сознание другого? Для Канта это были псевдопроблемы, индуцированные предметной видимостью, которая рождается в рамках сознания

как чего-то, что дается одним экземпляром, но рождается на других его этажах в виде необходимых иллюзий» [29, с. 239].

### 3.5 Обобщающий вывод

Резюмируя все сказанное выше, стоит отметить, что Кант выходит на необходимость полагания Другого, в стремлении доказать существование свободы воли. Декартов принцип *cogito* приобретает статус трансцендентального субъекта, который есть всеобщее основание достоверности воспринимаемых человеком явлений. Проблема интерсубъективности решается классиком немецкой мысли через введение понятия «царства целей», в котором другое сознание полагается лишь мысленно, как неотъемлемая часть нравственного закона, который предписывает моральному Я, законодательствуя являться одновременно и главной царства целей и его частью. Нравственный закон, принадлежащий разуму, является для Канта максимой, которая подразумевает под собой высшую цель, высшее благо для каждого разумного существа. А единственной действительностью, которая дается мне не в явлении становится у Канта полагание царства целей самих по себе. Как и в мысли Декарта, субъект, личность, становится элементом, соединяющим в себе удивительным образом временность и вечность. Картезианский мотив своеобразно дублируется Кантом.



## ГЛАВА 4

### Интерсубъективность в философии Сёрена Кьеркегора

В качестве вводного слова, необходимо сказать, что проблема интерсубъективности лейтмотивом проходит через работы Кьеркегора. В следующем разделе, посвященном датскому философу, мы попытаемся понять, каким образом проблема замкнутости *cogito* может быть пересмотрена в размерности мысли Кьеркегора. Пафос мысли датского философа состоит в его заявлении «...что философия должна исходить из предпосылок не имеющих ничего общего с предпосылками науки. Если позиция ученого всегда является объективной, предполагающей исключение каких бы то ни было элементов, связанных со специфическими особенностями его личности, то позиция философа, заявляет Киркегор, должна целиком определяться его личностью она принципиально не может быть объективной» [1, с. 14].

С. Хоружий, автор статьи «Философия Кьеркегора как антропология размыкания», отмечает, что со времен Декарта, человек рассматривался философией не столько в цельности своего индивидуального существования, сколько как мыслящее себя Эго. Вслед за автором статьи, можно упрекнуть в растворении человека в философском дискурсе и самого Канта. «В рамках трансцендентального метода Канта способ описания человека основан на понятиях и принципах не антропологической, а гносеологической природы, вследствие чего из трансцендентального дискурса невозможно реконструировать человека, дать ответ на вопрос “Что такое человек?”» [42]. Кьеркегор же является той фигурой в истории философии, которая совершает отчаянную попытку возвращения человека самому себе.

Острие критики субъективного философа направлено, прежде всего, на абстракции, апогеем которых он признает «чистое мышление». Абстракции, превращают человека из действующего лица в наблюдателя, растворяя



личностное начало и делая человека практически неспособным ни к чему кроме созерцания, однако тешат его самолюбие заманчивой ролью, схожей с позицией «Бога-наблюдателя». Все это избавляет человека от необходимости выбора и страхует от кризиса, который является неизменным спутником принятия решений. Но стоит сделать здесь важную ремарку о том, что критика датского мыслителя была обращена лишь на мышление, как уход к абстракциям, в то время как подлинное мышление он называет величайшей способностью существования, которой только и под силу обнаружение бытия, к подлинному мышлению нам еще предстоит обратиться в этой главе. Итак, одной из главнейших задач Кьеркегора становится реабилитация субъективности и освобождение места для антропологически ориентированной мысли.

#### 4.1 Возможность диалога между Декартом и Кьеркегором.

Антропологический протест Кьеркегора Хоружий определяет, как зеркальную противоположность переворота, осуществленного когда-то Декартом. «Здесь можно вспомнить Декартову переориентацию философского разума от обращенности внутрь, к реальности человека, — к обращенности вовне, к мирозданию. Перемена, которую вносит Кьеркегор, вполне может быть охарактеризована как отмена этой Декартовой стратегии: Кьеркегор решительно разворачивает вектор философского разума с Декартовой обращенности вовне — снова к обращенности внутрь, на человека. При этом, однако, критический и полемический импульс, сильнее всего выраженный в его философии, адресуется непосредственно не против Декарта, а против Гегеля» [42].

Не смотря на то, что основным оппонентом Кьеркегора принято считать Гегеля, в работах датского мыслителя мы все же сталкиваемся и с критикой картезианской мысли. «Картезианское “*cogito ergo sum*” достаточно часто повторяется философами. Если Я в этом *cogito* понимается как любой отдельно взятый человек, этот тезис ничего не доказывает: я есмь человек мыслящий, *ergo* я есмь, но если я есмь человек мыслящий, то ничего удивительного, что я есмь; в конце концов, это уже сказано, причем в первой части уравнения говорится даже больше, чем в последней. Если же Я в этом *cogito* понимается как отдельный индивидуально экзистирующий человек, философия тут же

принимается кричать: “Глупости, глупости, дело тут вовсе не в моем Я или твоём Я, речь идет о чистом Я”. Но это чистое Я, конечно же, не может иметь никакого другого существования, кроме существования мышления. Ну и что же тогда должна означать эта заключительная формула? По сути, тут вообще не будет никакого заключения, поскольку сам тезис превращается в тавтологию» [24, с. 310].

Несмотря на такую «зеркальную» противоположность двух, рассматриваемых нами, философов, А. Доброхотов в статье «Апология cogito или проклятие Валаама. Критика Декарта в “Ненаучном послесловии...”» говорит и о возможности поместить картезианское cogito в плоскость этического дискурса, утверждая, что раз чужое Я (чужая мысль) не может быть воспринято извне — единственными возможными отношениями между моим и другим Я становятся отношения, в которых я признаю автономию Другого. «... Конечно, это не что иное, как этика, так же как — этика и та ответственность, которая следует из личного характера cogito» [11].

Автор статьи обращает наше внимание на то, что сам Декарт определяет «cogito ergo sum», как интуицию ума, но не как вывод. Интуиция, которая возникает мгновенно. «... И когда кто-то говорит: “Я мыслю, следовательно, я есмь, или существую”, он вовсе не выводит свое существование из мысленного силлогизма, но как бы признает это положение — в качестве само собой разумеющегося — вследствие простого умозрения» [7, с. 113].

Таким образом, можно утверждать, что cogito — не есть абстракция, но процедура самопознания и тогда нам необходимо признать, что его ближайшим «родственником» будет Кьеркегорово «существование, как мыслящая субъективность». Тезис Декарта гласит «я мыслю», а не «есть мышление», следовательно, все то, что исходит в дальнейшем из этой истины, подразумевает, сохраняет эту истину в себе, и вместе с этой истинной сохраняется Я, которое само по себе пусто. И единственное, что может быть источником смысла для этого Я — это заинтересованность в существовании. Так мы обнаруживаем определенное сходство идей Декарта и Кьеркегора, ведь заинтересованность является для последнего ключом к постижению своего субъективного Я.

Декарт «... выражает свое знание, как правило, в высказываниях от первого лица, в которых он как бы воссоздает акты живой мысли, путем грамматической формы пытаюсь удержать актуальную связь с действительными актами мысли, которые уже произошли, но которые происходят и “сейчас”, когда он говорит “я мыслю...». Для Декарта небезразлично, сказать: я мыслю, я существую, — или, я мыслит и я существует. В этом отношении весьма характерна манера изложения “Возражений...” с их сложнейшей и эмоционально-напряженной диалогикой “Я — Ты”» [38].

Если внимательно проследить за ходом рассуждений Декарта, можно обратить внимание на то, что его мысль всегда в первую очередь есть «... “моя” (“чья-то”) мысль. Декарт вообще мало говорит о мышлении, так сказать, отстраненно, в неличных высказываниях, как, например, мог говорить о духе Гегель. Он говорит о мышлении в выражениях от первого лица: “я мыслю”, “я существую”, “я — мыслящая вещь”, т.е. рассматривает в качестве модели мышления как таковое свое собственное мышление» [38]. Поскольку здесь уже была артикулирована возможность понимания картезианского *cogito*, как автобиографического *cogito* самого Декарта, этическая компонента, обнаруженная Доброхотовым, применима к мысли Картезия.

Фактически, Декарт имплицитно задает измерение и проблему интерсубъективности. Несамодостаточность Я указывает не только на единое бесконечное Я, но и на неопределенное множество конечных Я: другие Я задаются «трансцендентальным» способом, не эмпирически. Из логики *cogito* следует, что субстанция мыслящая открывается только изнутри мышления, как и этическая действительность Кьеркегора. «Истинная субъективность» не может быть эмпирическим фактом. Такая субъективность нуждается еще в создании путем жертвенного отказа от псевдо-позитивного, как нуждается в отказе от предрассудков и в развитии умозрения картезианская мыслящая субстанция. Именно в этой точке мысли Декарта и Кьеркегора сходятся. А принцип «*cogito ergo sum*» приобретает альтернативное прочтение.

## 4.2 Я сам, как Другой

Фундаментом, из которого Кьеркегор выстраивает свою философию, является единичный человек во всей его неповторимости, потому можно без труда обнаружить теснейшую связь между биографией Кьеркегора и его философскими трудами. На этом этапе, заметны еще некоторые сходства с позицией Декарта, ведь в своем философствовании и Декарт, и Кьеркегор исходят из своих собственных переживаний, своего субъективного опыта. Как уже было отмечено критиками Декарта, картезианское сомнение изначально предстает перед нами, как сомнение самого Декарта и уже только потом приобретает статус метафизической категории, радикального метода.

Однако если Декарт не может быть удовлетворен уровнем субъективных доводов и всеми силами ищет возможность выхода в сферу объективной истины, то Кьеркегор не только полностью удовлетворен субъективностью, но и утверждает ее в качестве уровня, на котором единственно только и возможна истина. Основополагающим для Кьеркегора является извечный интерес человека к действительности, который возможен лишь на уровне индивидуального экзистирования.

«Где я? Что такое мир? Что означает самое это слово? Кто обманом вовлек меня сюда и бросил на произвол судьбы? Кто я? Как я пришел в мир? Почему меня не спросили раньше, не познакомили со здешними нравами и обычаями, а прямо втиснули в шеренгу, словно рекрута, завербованного поставщиком душ? Откуда взялась во мне заинтересованность в этом крупном предприятии, именуемом действительностью? Каков мой интерес?» [23, с. 89-90].

Для того чтобы еще ближе подойти к интересующей нас проблеме интерсубъективности в мысли датского философа, необходимо рассмотреть то, как Кьеркегор определяет человека. В работе «Болезнь к смерти» философ отвечает на данный вопрос так: «Человек есть дух. Но что же такое дух? Это Я. Но тогда — что же такое Я? Я — это отношение, относящее себя к себе самому, — иначе говоря, оно находится в отношении внутренней ориентации такого отношения, то есть Я — это не отношение, но возвращение отношения к себе самому. Человек — это синтез бесконечного и конечного, временного и вечного, свободы и необходимости, короче говоря, синтез. Синтез — это

отношение (Forhold) двух членов. С этой точки зрения Я еще не существует» [25, с. 29]. Возвращение отношения к себе самому, как пишет Кьеркегор, и есть Я, мы имеем здесь Я, как нечто положительное, актуально наличествующее.

«Подобное отношение, относящееся к себе самому, это Я, не может быть положено иначе как через себя самое или же через другого (et Andet). Если же такое отношение, которое относится к себе самому, было положено через другого, такое отношение конечно же является чем-то третьим, но это третье одновременно само является отношением, иначе говоря, оно относится к тому, кто и положил все это отношение. Подобное отношение, извлекаемое или полагаемое таким образом, и есть Я человека: это отношение, которое относится к себе самому и вместе с тем к другому» [25, с. 29].

Не смотря на то, что самость — это отправная точка философствования Кьеркегора, структура ее в достаточной мере парадоксальна. Дорефлексивное состояние самости еще нельзя назвать отношением. Необходима внутренняя ориентация синтеза для того, чтобы он стал отношением в собственном смысле слова. В отношениях между двумя членами само отношение выступает в качестве негативной части, как нечто третье, а два члена отношения остаются существовать сами по себе, сохраняя каждый свое отношение к этому отношению. Если же отношение направленно на себя самого — оно выступает как положительная третья часть и образует Я. Это Я и есть единичный индивид, способный действовать в этическом поле для того, чтобы в этом действии обрести себя в «вечной значимости».

Без конца утверждая значимость субъективного, его превосходство над объективностью, Кьеркегор устанавливает своего рода задание для человеческой жизни, которое можно сформулировать так: «становиться субъективным». Ведь для Кьеркегора процесс постижения действительности совпадает с процессом постижения человеком самого себя. Таким образом, переход в этическую размерность здесь является единственно возможным шагом.

Для мысли Кьеркегора основополагающим является учение о трех стадиях: эстетической, этической и религиозной. Я постоянно пронизывает существование осознанием, являясь тем самым формой взаимоотношения между временностью и вечностью, случайностью и необходимостью, конечностью и бесконечностью. На каждой из жизненных стадий Я проявляет себя,

соответственно, как эстетик, этик или религиозный человек. «Есть три экзистенциальные сферы: эстетическая, этическая и религиозная. К каждой из них примыкает и соответствующая *confinium*; ирония есть *confinium* между эстетической и этической сферами, тогда как юмор есть *confinium* между этической и религиозной сферами» [24, с. 484]. Уже само наличие пограничной территории (*confinium*), отделяющей одно экзистенциальное событие от другого, говорит нам о том, что они изолированы друг от друга.

Для того чтобы обозначить выход из данной замкнутости экзистенциального события, необходимо обратиться к размыкающему поступку, через который Я возвращается к себе, как Другой. Этот размыкающий поступок в рамках поэтического языка Кьеркегора можно сравнить с прыжком через пропасть, который остается недоступным для рефлексии, однако поддается волевому усилию. «Прыжок», как становится ясно из цитаты, приведенной выше, осуществляется ироником или юмористом. «Ирония — это утончение духа, а потому она следует за непосредственностью; следом за ней приходит черед этика, потом — юмориста, а потом уже — религиозного человека» [24, с. 486].

«Этик достаточно ироничен, чтобы осознавать что то, что абсолютно занимает его самого, вполне может вовсе не занимать других. Он сам схватывает такое искаженное отношение и помещает комическое в виде прокладки между собой и миром, чтобы благодаря этому еще более внутренним образом удерживать этическое начало внутри самого себя» [24, с. 486].

Несмотря на характеристику, которую Кьеркегор дает иронии, иронист не обязательно является этиком, ирония лишь дает возможность им быть, совершить движение в бесконечность. Важным аспектом проживания человеком перечисленных выше экзистенциальных событий, является их несхватываемость внешним взглядом, точно так дело обстоит и с переходом к религиозной стадии, осуществляемым через юмор.

Разочарование Кьеркегора заключается в том, что современная ему эпоха, поддавшись чарам абстракций, все больше пренебрегает этическим началом, в то время как именно этическое поле и является для него единственно возможным полем для существования действительности. «Этическое экзистирование и есть действительность, однако вместо этого наш век столь преобладающим образом превратился в наблюдателя, что каждый не столько стал таковым, но само



наблюдение в конечном счете оказалось фальсифицировано и выдается теперь за действительность» [24, с. 486].

Итак, возможное, для Кьеркегора становится синонимом безразличия наблюдающего, с которым пытается покончить этическое, придавая экзистированию интерес и статус действительности. Этическое стремится к предотвращению этического наблюдения мира и людей, как к предотвращению заблуждения. Потому что единственное возможное этическое наблюдение может оставаться лишь внутренним самонаблюдением. Лишь индивидуальный субъект может действовать в размерности этического, кроме того, это единственная действительность, которая не становится возможностью после того, как она была познана, и которая не может быть познана одним лишь мышлением, «... поскольку это его собственная действительность, которую он уже знал, как действительность мышления, иначе говоря, как возможность, — еще прежде, чем та стала действительностью» [24, с. 313].

Действительность вне меня самого, отмечает Кьеркегор, может быть мною схвачена только в мышлении, так как для схватывания такого рода действительности мне потребовалось бы сделать чужую мне действительность моей собственной, что в принципе невозможно.

Таким образом, вопрос о действительности вообще оказывается разрешаемым лишь этически. «Этически задаваясь вопросом о моей собственной действительности, я вопрошаю о ее возможности, — с той только разницей, что такая возможность вовсе не остается эстетически и интеллектуально безразличной, но является мысленной действительностью, которая соотнесена с моей собственной личной действительностью, — иначе говоря, с тем, что я способен это осуществить» [24, с. 315]. Так как вопрос о действительности ставится лишь этически и применим лишь к своей собственной действительности — каждый индивид оказывается отделенным от всех других, ведь вопрошать об этической действительности другого — «... само по себе незэтично; кроме того это совершенно напрасное отвлечение» [24, с. 316].

И эстетически и интеллектуально, говорит Кьеркегор, возможность представляется выше действительности, а такой порядок устраняет всякую заинтересованность. Этически же действительность превосходит возможность, однако эта заинтересованность — заинтересованность исключительно только

в своей действительности, желание отождествить себя с тем, что помыслено «... для того чтобы экзистировать в нем» [24, с. 331]. Это лишь в очередной раз подтверждает статус субъективности для Кьеркегора.

Чужая же действительность может быть постигнута мной только посредством мышления, иными словами, только как возможность. Мы снова сталкиваемся здесь с замкнутостью субъективного экзистирования, что не дает нам напрямую говорить о другом экзистирующем индивиде в контексте проблемы интерсубъективности. В сфере экзистенции возможно пребывание только отдельных людей. Другой предстает в мысли Кьеркегора, как возможность, действительность, изъятая из действительности. Точно таким же Другим является и мое собственное Я, наблюдаемое эстетически или интеллектуально.

Этическое поле, по мнению Кьеркегора, это то поле, в котором мое Я возвращается ко мне в качестве актуальной действительности, преодолевая возможность и относительность, которая неизбежно привносится Другим. Однако можно заметить, что в иерархии экзистенциальных событий Кьеркегора, этическая стадия располагается между эстетической и религиозной. На основании существования этой иерархии можно сделать вывод о том, что относительность, привносимая Другим, не преодолевается полностью на этической стадии. Закономерно предположить здесь более совершенную «субъективность», чем та, которую представляет этик. Несмотря на то, что Другой возникает пока только в несколько негативном смысле, религиозное экзистенциальное событие по-новому пересматривает проблему интерсубъективности. В такой перспективе экзистирование Другого уже становится предметом наивысшей страсти и заинтересованности.

### 4.3 Бог, как Другой

Итак, интерсубъективность представлена в философии Кьеркегора еще одним мотивом, который мы сейчас рассмотрим. Основной отличительной чертой подлинной субъективности становится в мысли датского философа страсть к существованию (интерес). Эта заинтересованность — посредник между бытием и мышлением, вопреки абстракции, которая способна только образовать между ними непреодолимый разрыв.



Под заинтересованностью, страстью к существованию, Кьеркегор подразумевает здесь исключительно этическое, которое только и позволяет «... человеку быть человеком, позволяет от абстрактной “рассеянности” перейти к собранности Я. Этическое же вырастает из необходимости Я (которое сохраняет себя, выходя в измерение вечного) брать на себя ответственность» [11].

Но, в иерархии экзистенциальных событий, наивысшей, абсолютной страстью Кьеркегор считает страсть рыцаря веры, которого датский философ определяет, как человека, выстраивающего отношения с Богом глубоко внутри себя. «Религиозный человек обнаруживает, что вещи, которые занимают его абсолютно, почти совсем не занимают других, однако, он не делает из этого никаких выводов, — частью потому, что у него на это просто нет времени, частью же потому, что он не может знать наверняка, не являются ли все люди на самом деле рыцарями сокрытого внутреннего» [24, с. 487].

Он всеми силами старается оградить глубину своего общения с Богом от всего внешнего, от других людей. «Абсолютная страсть не может быть понята третьим лицом; это справедливо, как в отношении других людей к нему, так и в отношении его самого к другим. Внутри абсолютной страсти поглощенный страстью человек находится на вершине своей конкретной субъективности, поскольку он уже с помощью рефлексии вывел себя из какой бы то ни было внешней относительности; между тем третье лицо всегда вносит эту относительность» [24, с. 490].

Другой здесь снова предстает перед нами, как «третье лицо», автор относительности, которую так стремится преодолеть экзистирующий индивид. Однако такое полное преодоление возможно (и возможно ли?) лишь на религиозной стадии экзистирования. Взаимное понимание между индивидами допускается субъективным мыслителем лишь на уровне чего-то третьего, пишет Кьеркегор, на уровне абстракции, какой ни один из индивидов не является. Однако религиозный человек, рыцарь веры, достигший абсолютной страсти, конечно же, дальше всего уходит от этого третьего.

Таким образом, религиозный человек становится носителем заинтересованности, которая предстает перед нами, как заинтересованность в действительности, которая не является моей собственной. Верующий человек коренным образом отличается от эстетика или мыслителя, однако также он

отличается и от этика, ведь предметом «абсолютной страсти» верующего становится действительность Другого, а именно, экзистирование Бога.

Здесь мы подходим к ответу на вопрос, что значит быть субъективным по Кьеркегору. Ведь, если становиться субъективным можно только будучи заинтересованным, а наивысшей точкой субъективности является религиозная стадия, то «быть субъективным» для Кьеркегора означает абсолютную заинтересованность в экзистировании Другого, которым в данном случае является Бог. «Верующий бесконечно заинтересован в действительности другого. Для веры это является решающим фактором, и такая заинтересованность отнюдь не сводится к некоторой толике любопытства, но представляет собой абсолютную зависимость от предмета веры» [24, с. 318].

Однако, следует понимать, что предметом веры не может быть учение само по себе, иначе речь шла бы здесь не столько о вере, сколько о знании. Настоящим предметом веры является действительность учителя, его действительное экзистирование. Потому вера знает только однозначные ответы, которые даны с абсолютной страстью, которые зависят от того, признаю я действительность экзистирования учителя или нет. Для датского философа очевидным является тот факт, что предметом веры не может быть экзистирование человека, но лишь действительность Бога. «Однако экзистировать — значит прежде всего быть отдельным индивидом, и как раз поэтому мышление вынуждено пренебрегать экзистенцией, поскольку мыслить можно только всеобщее, а не частное. Значит, предмет веры — это действительность Бога внутри экзистенции, то есть в качестве отдельного индивида; иначе говоря, предмет веры — это то, что Бог экзистировал, как индивидуальный человек» [24, с. 319]. Максимально высокой точкой веры является бесконечная заинтересованность в действительности учителя. А потому и христианству Кьеркегором дается определение не учения, но констатации факта экзистирования Бога.

Таким образом, принципиальной чертой философской мысли Кьеркегора становится парадигма онтологического размыкания. Эта черта является основной для мысли субъективного философа и прочитывается уже в стремлениях найти путь к вере. В этой готовности сознания к встрече с Богом, к размыканию навстречу ему и заключается суть философии Кьеркегора. Хоружий заостряет наше внимание на том, что такое размыкание

может быть достигнуто лишь как онтологическая разомкнутость, так как Бог обладает иным онтологическим статусом, чем человек. Основную цель Кьеркегора можно сформулировать, как достижение сознанием готовности к онтологическому размыканию, которое задает антропологическую конституцию философствования. «В этом размыкании формируются, “полагаются”, по-гегелевски говоря, структуры личности и идентичности, структуры “себя”, проходится путь к себе» [42].

Помимо определения человека, как способа «...быть самостью, Кьеркегор разрабатывает и практикует способ философствования, соответствующий предложенному им пониманию человеческого бытия» [43]. Способ, который исследователь Кьеркегора, Т. В. Щитцова, называет «стратегией косвенного сообщения», и который тоже может быть рассмотрен, как размыкание Я самого Кьеркегора навстречу Другому, который предстает здесь уже в качестве читателя.

Кьеркегор, как субъективный мыслитель, осуществляет разворот к человеку, в его индивидуальном экзистировании. Кроме того, он намечает проблематику размыкания сознания, которая будет, впоследствии, активно разрабатываться христианскими экзистенциалистами XX века. Подобное размыкание, речь о котором заходит у Кьеркегора, можно встретить в трудах мыслителей XX века. Например, в мысли Э. Левинаса место онтологии занимает этика, в поле которой единственно и возможен выход из замкнутости моего сознания к трансцендентности, которая и есть Другой.

## Заключение

В данной работе нам удалось проследить истоки проблематики интерсубъективности в самом начале ее становления. Мы двигались от картезианского принципа «Я мыслю», в котором проблематика другого Я не затрагивается напрямую, через интеллектуальное полагание Другого Кантом к онтологическому размыканию сознания к Богу у Кьеркегора. Интерсубъективность на том этапе, на котором она рассматривается в данной работе, еще только приобретает черты, присущие разработке этой проблемы сегодня. Однако, в ней представлены идеи трех ярких мыслителей, оказавших огромное влияние на философский дискурс, которые крайне необходимо удерживать во внимании при дальнейшей разработке проблематики другого Я.

Мы проанализировали, как *cogito* полагается Декартом в его единственности и всеобщности одновременно, что является проблематичным, с точки зрения критики. В структуре кантовской философии Я утверждается, как всеобщее, как трансцендентальный субъект, однако, Другой возникает здесь уже в моем интеллектуальном полагании и является необходимым условием постижения собственного морального Я, как цели в себе.

Философия Кьеркегора была рассмотрена нами в рамках протеста, направленного против культа рациональности, в ее развороте от поиска всеобщего к экзистирующему единичному в его неповторимой индивидуальности. Однако, учитывая новаторство мысли Кьеркегора нельзя не заметить и некоторые общие для него Декарта и Канта моменты. Точкой соприкосновения с мыслью Декарта и, главным образом, Канта является здесь непроницаемость Я для мысли Другого, бесконечная ответственность Я перед самим собой, и его виновность (осознание собственного несовершенства). Однако мысль Кьеркегора резко противоречит кантовскому предположению о моральном законе внутри нас, в котором понятие «царства целей» снимает принципиальные различия между мной и Другим, уводя нас в сферу

умозрительного. «Царство целей» и есть та недопустимая абстракция, растворяющая человеческую индивидуальность, как меня самого, так и Другого.

В противовес кантовскому перемещению свободного человека в поле умопостижаемого, в противовес сливанию моего Я со множеством других, Кьеркегор провозглашает господство каждой экзистирующей личности, в ее максимальной конкретности. Он возвращает нас в момент здесь и сейчас, и утверждает бесконечную важность страсти, как заинтересованности, как единственного способа связать мое Я с вечностью, в то время как Кант, говоря о высшем благе, призывает нас стремиться к преодолению наших индивидуальных склонностей и желаний. Ключом к размыканию сознания для Кьеркегора является подлинная субъективность, которая не дается нам с необходимостью, она — результат оборачивания отношения на себя самого, результат упорной работы личности, результат преодоления относительности, данной нам вместе с данностью Другого. Для Канта же стержнем познания моральной личностью себя является моральный закон и вечное развитие человека в своем стремлении к отказу от заинтересованности, корни которой уходят в мир явлений.

Итак, путь, который проблематика интерсубъективности проходит в мысли Декарта, Канта и Кьеркегора, ведет от постановки вопроса о другом в связи с молчанием Декарта на этот счет, через кантовское мысленное полагание Другого, как цели в себе, к мысли Кьеркегора, в которой Я, зеркально отражая философию Картезия, остается закрытым для Другого Я, но размыкается навстречу Богу. Проблема Другого возникает в нашей работе, как расширение субъективности, условие ее свободы, в случае Канта и как размыкание навстречу Богу у Кьеркегора. Учение о субъективности, получает свое развитие в связи с введением понятия Другого.

## Список литературы

1. *Гайденко П. П.* Трагедия эстетизма: опыт характеристики мирозерцания С. Кьеркегора. — М.: Искусство, 1970.
2. *Гайденко П. П.* Эволюция понятия науки (XVII-XVIII вв). Формирование научных программ нового времени. — М.: Наука, 1987.
3. *Гайденко П. П.* Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. — М.: Прогресс-Традиция, 1998.
4. *Гайденко П. П.* История новоевропейской философии в ее связи с наукой. — М.: Либроком, 2000.
5. *Гарнцев М. А.* Проблема самосознания в западноевропейской философии (от Аристотеля до Декарта). — М.: МГУ, 1987.
6. *Грицанов А. А., Румянцева Т. Г., Можейко М. А.* История философии: энциклопедия. — Минск: Интерпрессервис; Книжный дом, 2002.
7. *Декарт Р.* Возражения некоторых ученых мужей против изложенных выше «Размышлений» с ответами автора. // Р. Декарт. Сочинения в 2 тт. — М.: Мысль, 1994. — Т. 2.
8. *Декарт Р.* Размышления о первой философии // Р. Декарт. Сочинения в 2 тт. — М.: Мысль, 1994. — Т. 2.
9. *Декарт Р.* Метафизические размышления // Рассуждение о методе. Метафизические размышления. Начала философии. — Луцк: Вежа, 1998.
10. *Дмитриев Т. А.* Проблема методического сомнения в философии Рене Декарта. — М.: ИФ РАН, 2007.

11. *Доброхотов А. Л.* Апология когито или проклятие Валаама. Критика Декарта в "Ненаучном послесловии" Кьеркегора. // *Логос*. — 1997. — № 10. — С. 129–138.
12. *Доброхотов А. Л.* Онтология и этика когито // Встреча с Декартом. Философские чтения, посвящённые М. К. Мамардашвили (1994 год). — М.: Ad Marginem Press, 1996.
13. *Дюзинг К.* Кантовское определение чистого "Я мыслю" - программа теории субъективности? // Иммануил Кант: наследие и проект. Научное издание [текст]. — М.: Канон+, 2007. — С. 51.
14. *Бофре Ж.* Заметки о Декарте. // Диалог с Хайдеггером. В четырёх книгах. — СПб.: Владимир Даль, 2007. — Т. 2, Новоевропейская философия.
15. *Жучков В. А.* Понятие вещи в себе у Канта как условия спасения свободы. — М.: Канон+, 2007. — С. 117.
16. *Кант И.* Критика практического разума. // И. Кант. Собрание сочинений в 6 тт. — М.: Мысль, 1965. — Т. 4 Ч.1.
17. *Кант И.* Основы метафизики нравственности. // И. Кант. Собрание сочинений в 6 тт. — М.: Мысль, 1965. — Т. 4 Ч.1.
18. *Кант И.* Собрание сочинений в шести томах. — М.: Мысль, 1965. — Т. 4 Ч.1.
19. *Кант И.* Критика чистого разума. — М.: Эксмо, 2013.
20. *Кассирер Э.* Жизнь и учение Канта. — СПб.: Университетская книга, 1997.
21. *Круглов А. Н.* Трансцендентализм в философии. — М.: НИКПЦ «Восход-А», 2000.
22. *Кьеркегор С.* Афоризмы эстетика. // Наслаждение и долг. — Киев: AirLand, 1994.
23. *Кьеркегор С.* Повторение. Опыт экспериментальной психологии Константина Констанция. — М.: Лабиринт, 1997.

24. *Кьеркегор С.* Заключительное ненаучное послесловие к "Философским крохам". — М.: Академический проект, 2012.
25. *Кьеркегор С.* Болезнь к смерти. — М.: Академический проект, 2014.
26. *Лазарев В. В.* Становление философского сознания Нового времени. — М.: Наука, 1985.
27. *Левинас Э.* Избранное. Тотальность и бесконечное. — М.: СПб.: Университетская книга, 2000.
28. *Мамардашвили М. К.* Классический и неклассический идеалы рациональности. — Тбилиси: Мецниереба, 1984.
29. *Мамардашвили М. К.* Кантианские вариации. — М.: Аграф, 2002.
30. *Мамардашвили М. К.* Картезианские размышления. // Философские чтения. — СПб.: Азбука-классика, 2002.
31. *Марион Ж.* О белой теологии Декарта // *Вестник Русской христианской гуманитарной академии.* — 2007. — Т. 8, № 2. — С. 129.
32. *Перов Ю. В.* Лекции по истории классической немецкой философии. — СПб.: Наука, 2010.
33. *Рикёр П.* Кризис cogito // Бессмертие философских идей Декарта. Материалы Международной конференции, посвященной 400-летию философских идей Р. Декарта. — М.: ИФ РАН, 1997.
34. *Рикёр П.* Кант и Гуссерль. // *Интенциональность и текстуальность: Философская мысль Франции XX века.* — Томск: Водолей, 1998. — С. 162–192.
35. *Свасьян К. А.* Становление европейской науки. — М.: Evidentis, 2002.
36. *Слинин Я. А.* Эдмунд Гуссерль и его «Картезианские размышления» // Эдмунд Гуссерль. Картезианские размышления. — СПб.: Наука, 2001.
37. *Сретенский Н. Н.* Лейбниц и Декарт. Критика Лейбницем общих начал философии Декарта. — СПб.: Наука, 2007.



38. *Тарасов А. Г.* «Ego cogito» как принцип философии Р. Декарта // *Credo new*. — 2008. — Т. 2.
39. *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм. // *Время и бытие: Статьи и выступления*. — М.: Республика, 1993.
40. *Хёсле В.* Гении философии нового времени. — М.: Наука, 1992.
41. *Хинске Н.* Значение проблемы метода в мышлении Канта. О связи догматического, полемического, скептического и критического методов. // *Иммануил Кант: наследие и проект*. — М.: Канон+, 2007. — С. 64.
42. *Хоружий С. С.* Неотменимый антропоконтур. 4. Философия Кьеркегора как антропология размыкания. // *Вопросы Философии*. — 2010. — № 6. — С. 152–166.
43. *Щитцова Т. В.* Экзистенциальная терапия или Как практикуют философию: к актуальности Кьеркегора в современную эпоху. // *Логос*. — 2006. — № 6. — С. 88.
44. *Эннс И. А.* Проблема интерсубъективности в философии И. Канта. // *Вестник Томского государственного университета*. — 2005. — Т. 287.